



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2015

---

## „Oh mein Gott, ist das peinlich!“ Über das Peinliche im Gebet

Breidenbach, Johanna

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-118943>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

Breidenbach, Johanna (2015). „Oh mein Gott, ist das peinlich!“ Über das Peinliche im Gebet. *Hermeneutische Blätter*, 2015(1/2):37-51.

# »Oh mein Gott, ist das peinlich!« Über das Peinliche im Gebet

Johanna Breidenbach

νῦν εὐπλόχα ὅτε νεναύηκα<sup>1</sup>

## Einleitung

Die folgenden Überlegungen<sup>2</sup> nehmen ihren Ausgang von einem schönen Sommertag im August 2009 auf dem Berliner Waldfriedhof. Wir standen um ein kleines Urnengrab, um die Asche meines Onkels darin zu versenken. Als Theologiestudentin, und immerhin am Ende ihres Studiums, war ich dazu ausersehen worden, etwas am Grab zu sagen und damit zugleich den Ablauf zu dirigieren. Schweigend waren wir von der Trauerhalle zum Grab gelaufen, eine Handvoll Leute, dazu der Friedhofsgärtner. Schweigend standen wir nun um das Grab. Irgendwann trat der Gärtner vor. Die ganze Zeit hatte niemand etwas gesagt. Schliesslich liess er die Urne an zwei Gummibändern hinunter. Ich überlegte angestrengt, wann es soweit wäre für mein Sprüchlein. Jetzt? Aber da sprach der Friedhofsgärtner schon: »Ruhe in Frieden!« Oh nein! Moment verpasst. Sobald die Urne unten angekommen war und der Mann einen Schritt zurücktrat, begann ich mit dem Psalm, den ich ausgesucht hatte. Vielleicht bildete ich es mir nur ein, aber der Friedhofsgärtner wirkte erleichtert, als ich anfang zu sprechen. Zum Abschluss leitete ich das Vaterunser ein. Vielleicht die Hälfte der Anwesenden murmelte leise mit, die anderen verharrten weiter im Schweigen.

Nachher verliessen wir den Friedhof, froh, es hinter uns zu haben, und tranken zu Ehren meines Onkels Berliner Weisse und plauderten, wie er es geliebt hatte. Das peinliche Wortesuchen und Beten auf dem Friedhof liessen wir hinter uns zurück, zusammen mit der Asche im Grab.

In der Themenausschreibung zu dieser Ausgabe der Hermeneutischen Blätter wurde festgestellt, dass in dem Thema »Peinlich!« un-

---

<sup>1</sup> Diogenis Laertii, vitae philosophorum, hg. v. H.S. Long, Oxford 1964, (vii,4), 298.

<sup>2</sup> Gewidmet Peter und Gabriele Scherle.

terschiedliche bedenkenswerte Aspekte zusammenlaufen. Sie tun es ohne Frage auch in der oben geschilderten Begebenheit. Bei einer näheren Untersuchung könnte sich anbieten, sie zu konzentrieren, indem man den Affekt der Pein als hermeneutisches Qualitativ beschreibt. D.h. Peinlichkeit käme in den Blick als eine verstehensrelevante Empfindung insofern sie in einem Moment eine Äusserung oder ein Verhalten in einer bestimmten sozialen Konstellation als peinlich wahrnehmen lässt. Eine grosse Rolle spielte hierbei die Zeit, sowohl was die inhaltliche Bestimmung dessen angeht, was als peinlich wahrgenommen wird (nach meiner Erinnerung war z.B. der Zeitpunkt für ein erstes Wort im Empfinden des Gärtners deutlich überschritten und deshalb das Schweigen so peinlich im Sinne von beschämend und schmerzhaft, dass er zur Rettung der Situation schritt) als auch was den Vorgang des Verstehens angeht. Dass etwas peinlich war, erklärt man in einer *nachgängigen* Deutung höchstens gelassen bis herablassend von Äusserungen und Gesten anderer; in einer gegebenen Situation selbst weiss man *sofort*, zuckend: »Peinlich!«<sup>3</sup> Neben dem Faktor Zeit deutet sich bei diesen Überlegungen auch die Kategorie der Gesprächspartner bzw. der Gesprächskonstellation als bedeutsam für die Untersuchung an. (So war das Sprechen des Vaterunser in einem kleinen Kreis, der zur Hälfte nicht mit betete und damit eine Mauer in den Resonanzraum des gemeinsamen Vollzugs stellte, peinlich: verunsichernd und beschämend, weil die Verständigung über das Gemeinsame der Gruppe und dessen Grenzen offensichtlich missglückt war. Hier wird andererseits anschaulich, was eine Konvention zu leisten vermag, wenn sie besteht).

Obwohl sich nun an die temporale und soziale Relationalität der Peinlichkeit in Bezug auf den Friedhof mühelos eine Reihe von Überlegungen anschliessen lassen würde, möchte ich mich im

<sup>3</sup> Aufgrund des Selbstbezuges ist das Verstehen von Peinlichkeit bzw. Scham dem Verstehen anderer Gefühle analog: Es ist aufgrund seines primär leiblichen Aufbaus ein Pathos, dem gegenüber alle kognitiven Formen des Verstehens sekundär sind. Zur Verbindung des *πάθος*-Begriffs mit dem Somatischen bzw. Materiellen, der Wahrnehmung und der Erkenntnis bei Aristoteles s. Michael Krewet, Die Theorie der Gefühle bei Aristoteles, Heidelberg 2011, 91–99; 582–602. Zur (schwierigen) Kategorisierung von Gefühlen überhaupt s. Agnes Heller, Theorie der Gefühle, Hamburg 1981, 85–113. Heller siedelt die Affekte zwischen Trieben und Emotionen an: so seien sie z.B. allgemein menschlich und angeboren wie die Triebe, aber nicht bedürfnisorientiert (wie die komplexeren Emotionen). Auslösender Reiz für den Affekt der Scham sei eine Abweichung von sozialen Normen, in Bezug auf die man sich bloss gestellt sieht. Heller, Theorie der Gefühle, 111–113. In der Wortgeschichte des Peinlichen versammeln sich alle hier relevanten Aspekte, so auch die Dimensionen des Innerlichen und Äusserlichen, die immer wieder kehrt. Jakob und Wilhelm Grimm, Art. »Pein« bis Art. »peinvoll«, Deutsches Wörterbuch, Bd. 7, Leipzig 1889, Sp. 1524–1529.

Folgenden der Thematik auf einem anderen Anweg nähern und fragen, in welchem Verhältnis das Gebet und Peinlichkeit zueinander stehen. Ziel dieses Weges ist es, anlässlich einer konkreten Peinlichkeitserfahrung mit dem Gebet eine theologische Qualifizierung der Pein im Gebet anzudenken: Die Erfahrung in einer schweigenden Anwesenheit anderer, ja sogar gegen sie (an) zu beten, wird zunächst mit Ebelings hermeneutisch-dogmatischen Ansatz beim Gebet als eine Sündenerfahrung interpretiert und rechtfertigungstheologisch eingebettet, um dann diese Figur mit Hilfe Jean-Luc Marions auf das Gebet selbst zu wenden: Das Gebet scheitert, d.h. es kommt augenscheinlich nicht an und ist gerade so offen hin zu Gott. Dieser Gedanke wird – nach einer Reminiszenz an die wirkmächtige Kritik des Aufklärers Kant – entfaltet anhand Ebelings Überlegungen zur Schwierigkeit des Redens über das Beten und auf die Figur der Konversion hin zugespitzt. Auf diesem Gang wird eine Grenze erreicht, nach der versucht wird, mit Marions trinitätstheologischem Entwurf weiterzukommen. Schliesslich öffnet eine Geschichte aus Jerusalem den Blick wieder auf die Praxis.

## Beschämtes Gebet

Der vermutlich bekannteste Passus der Gebetskritik, in dem die Gebetspraxis einem beissenden Spott unterzogen wird, stammt von Immanuel Kant.<sup>4</sup> Am Ende des Religionstraktats, in den »Allgemeinen Anmerkungen« zum »Vierten Stück. Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips, oder von Religion und Pfaffentum« kommt er auf vier Formen des Gottesdienstes zu sprechen, die (noch) vernünftig vertretbar sind, insofern sie auf die Ausbreitung des Reiches Gottes als moralischen Zweck bezogen werden. Dazu gehört auch das Privatgebet. Kant setzt ein mit einer Kritik: Beten, insofern es in herkömmlichen Sinne dem Gottesdienst zugehörig gesehen und also als Gnadenmittel gedacht wird, ist es »ein abergläubischer Wahn (ein Fettschmachten).«<sup>5</sup> Der Gradmesser eines richtigen, also vernünftigen Gebets im Gegensatz zu jenem wahnhaften ist die zunehmende Wortlosigkeit: Es ist nämlich der »Geist des Gebets« als fortwährende Entschlussfreudigkeit das Gute zu tun, welcher still und erhebend alle Handlungen und Gedan-

<sup>4</sup> Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: Immanuel Kants Werke, Bd. VI: Schriften von 1790-1796, hg. v. Ernst Cassirer, Berlin 1923.

<sup>5</sup> Ebd., 345.

ken des Menschen begleiten solle. Eben das wird ausgedrückt in dem Wunsch, Gott wohlgefällig zu sein: selbst ein besserer Mensch zu werden. Den Versuch, sein Gebet in Worte einzukleiden, sieht Kant mit der Absicht verbunden, auf Gott einzuwirken und lehnt es von daher als unvernünftig ab. Höchstens zur Belebung der Gesinnung des »Sittlichguten«<sup>6</sup> in uns, um dessen Durchsetzung es in der Religion nur gehen kann,<sup>7</sup> kann er das werthafte Gebet als vorübergehendes Hilfsmittel gelten lassen. Dennoch sollte man es aus zwei Gründen so bald als möglich hinter sich lassen: erstens um der Einsicht Rechnung zu tragen, dass man im Gebet sowieso nur mit sich selbst spricht, und zweitens um der Unaussprechlichkeit des Gefühls zu entsprechen, das sich durch die Betrachtung der göttlichen Weisheit im Menschen einstellt und als »seelenerhebende Kraft«<sup>8</sup> in Demut und Ehrfurcht versetzt. Deren rein moralischer Sinn und Zweck verwässert jedoch, wenn man noch Worte dazu finden wollte. Die sittliche Kraft des Menschen erneuert sich aus dem Schweigen und nicht aus dem Geschwätz.<sup>9</sup> Konsequenterweise folgt daraus, dass jemand, der dennoch das werthafte Gebet pflegt und dabei etwa von einem anderen beobachtet würde, »in Verwirrung oder Verlegenheit, gleich als über einen Zustand, dessen er sich zu schämen habe, geraten werde.«<sup>10</sup> Man darf berechtigt vermuten, dass der so Betende »eine kleine Anwandlung von Wahnsinn«<sup>11</sup> habe,

<sup>6</sup> Ebd., 344.

<sup>7</sup> Ebd., 257.

<sup>8</sup> Ebd., 349.

<sup>9</sup> Etwas anders sieht das Kant für das gemeinsame Kirchengebet, das als öffentliche »ethische Feierlichkeit« die sittlichen Triebfedern der Einzelnen besser zu ölen vermag als das hilflose Wünschen des Privatgebets. Ebd., 348. Die Kantische Gebetskritik war immens wirksam. Neben den Vertretern der liberalen Theologie sei hier exemplarisch auf Wilhelm Weischedel und Walter Bernet verwiesen. Weischedel greift die Gebetskritik Kants im bestätigenden Sinne auf (freilich ohne sich in den religionstheoretischen Rahmen gänzlich einzupassen): Wenn die Unwandelbarkeit Gottes sowie das daraus folgende Absehen der Menschen von persönlichen Anliegen Voraussetzung für das wesentliche Gebet sind, so folgt daraus: »Am Ende bleibt nur das Schweigen.« Wilhelm Weischedel, Vom Sinn des Gebets, in: Ders., Wirklichkeit und Wirklichkeiten. Aufsätze und Vorträge, Berlin 1960, 152–157, 157. Bernet reagiert auf die Krise mit einer neuen Funktionalisierung des Gebets, indem er es als eine an der Erfahrung orientierte Form des Denkens bestimmt, das Teil einer notwendig gewordenen »Umbildung« des Christentums sei. Walter Bernet, Gebet. Mit einem Streitgespräch zwischen Ernst Lange und dem Autor, Stuttgart/Berlin 1970, 87–100. Zur Kritik dieser Aufnahme s. Günter Bader, Das Gebet Jonas. Eine Meditation, in: ZThK 70 (1973), 162–205, 192–201.

<sup>10</sup> Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, 346.

<sup>11</sup> Ebd.

dessen Gebaren von dem Vertreter der reinen Religion nicht nur als nutzlos, sondern auch verkehrt (Afterdienst) und abergläubisch dumm entlarvt wird. Wem sollte das Beten da nicht peinlich werden?

## Schwieriges Nachdenken über das Gebet

Gerhard Ebelings Aufsatz »Das Gebet«<sup>12</sup> scheint diese Auffassung zu teilen, wenn er mit der Wahrnehmung eines Schamgefühls einsetzt, wenn es um das Sprechen über das Beten geht. Aber diese Gemeinsamkeit entpuppt sich schnell als nur scheinbar. Er meint nicht, dass man mit dem Beten einen kleinen Wahnsinn pflegt (und den man nun mal nicht lassen kann). Das Schamgefühl hat vielmehr damit zu tun, dass das Beten zu »den Angelegenheiten persönlichster Art« gehört und ihm damit »ein Zug zur Verborgenheit« eigen ist, der sich den Worten gegenüber grundsätzlich als widerständig erweist.<sup>13</sup> Genauso wie die Sachen der Liebe bedarf das Gebet als Sache des Glaubens eines Schutzraums, der all jenes umgreift was zum »Innersten«<sup>14</sup> gehört, mit dem es auch das Gebet zu tun hat. Diese Beschreibung besitzt, wie noch weiter zu sehen zu wird, in Ebelings Argumentation allerdings kein Schwergewicht. Es ist zu vermuten, dass er sich der Tatsache bewusst war, dass die Mauerstärke dieses Schutzraumes es – zumindest auch – mit den zeitbedingten gesellschaftlichen Konventionen in Bezug auf das zu tun hat, was privat ist und was öffentlich geteilt werden darf.<sup>15</sup> Dafür spricht, dass er die Intimität des Betens als Grund für das schwierige *Sprechen über das Beten* nicht weiter entfaltet, sondern damit weiterfährt, dieses vehement von der »inneren Unsicherheit, die sich des *Betens* schämt«<sup>16</sup> abzugrenzen. Nahe bei dieser falschen Scham im Gegensatz zur »echten Scham«<sup>17</sup> befindet sich die Denkfaulheit, die der Verantwortung, sich über das Gebet theologisch Rechenschaft abzulegen, entkommen möchte. Wenn man aber diesen Weg des nachdenkenden Verantwortens des Betens einschlägt, so stellt Ebeling im ersten Teil des Aufsatzes fest, gerät es in mannigfaltige Widersprüche. Sie betreffen das Verständnis

<sup>12</sup> Gerhard Ebeling, *Das Gebet*, in: *Wort und Glaube*, Bd. 3, Tübingen 1975, 405–427.

<sup>13</sup> Ebd., 405f.

<sup>14</sup> Ebd. 405.

<sup>15</sup> Vgl. zur paradoxen Schutzfunktion vermehrter Öffentlichkeit Jürgen Kaube, *Wie soll man sich da noch schämen?*, FAZ-online vom 04.08.2015: <http://www.faz.net/aktuell/wissen/die-zukunft-des-sex/soziale-systeme-wie-soll-man-sich-da-noch-schaemen-13729905.html> FAZ-Artikel (14.08.2015).

<sup>16</sup> Ebeling, *Das Gebet*, 406 (kursiv J.B.).

<sup>17</sup> Ebd., 406.

von Gott oder dem Menschen oder wurzeln in grundsätzlichen hermeneutischen Fehlleistungen.<sup>18</sup> Alle diese Widersprüche, die zum Anlass der Kritik werden, lassen das Beten schnell als etwas Peinliches empfinden; unter ihrem Blickwinkel sind z.B. erwachsene Menschen, die zu einem allmächtigen Vater um die Veränderung einer Situation bitten einfach peinlich, bis dahin, dass das Gebet zynisch wird, wenn entlang der Schützengräben um genau dasselbe in invertierten Rollen gebetet wird.

Die bedeutsamste Widerspruchserfahrung beim Bedenken des Gebets speist sich nach Ebeling aus dem Leben selbst und es ist der Zusammenhang, den Ebeling zwischen Leben, Erfahrung und Glaube bzw. Gebet und Sprache knüpft,<sup>19</sup> durch den sich das facettenreich Peinliche des Gebets vertieft in die Pein des Menschen gerichtet zu werden und sich dabei verwandelt in die Wonne angenommen, freigesprochen und erlöst zu sein.<sup>20</sup> Wie ist das zu verstehen? Das menschliche Leben selbst ist nach Ebeling zusammengesetzt aus widersprüchlichen Erfahrungen, wie es sich am Zeiterleben, besonders anschaulich aber auch im Selbsterleben darstellt.<sup>21</sup> Das Gebet ist in dieser zwiespältigen Verfasstheit des Menschen jenes Mittel, durch welches nicht auf Gott eingewirkt werden soll, sondern Gottes ewiges Wirken in der Zeit jeweils hörbar gemacht wird. Denn in ihm kommt die unheilvolle Verstrickung in Widersprüche vor Gott zur Sprache und zwar so, dass sie den Menschen seiner Verstrickungen überführt und ihn zugleich von ihnen erlöst: »So wird das Beten zu einem spannungsgeladenen Geschehen, in dem das, *was* gesagt wird, dadurch, *daß* es gesagt wird, in gewisser Weise schon nicht mehr das ist, was es war. [...] Gott angehen und anbeten kann zu einem *Angehen* gegen sich selbst und zu einem *Gegen-sich-selbst-Anbeten* werden, zu einem heilsamen Widersprechen, durch das der unheilvolle Selbstwiderspruch einerseits bejaht und andererseits verneint wird.«<sup>22</sup>

Im Hintergrund dieses Gedankens steht das hermeneutische Konzept des sprachlichen Ausgelegtseins von Sein am Ort des Menschen, welches die menschliche Wirklichkeit in der Struktur des Gesprächs so formt, dass der Mensch wesentlich ein Angesprochener ist, der

<sup>18</sup> Ebd., 408–413.

<sup>19</sup> Gerhard Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Bd. 1, Tübingen 1979.

<sup>20</sup> Es wird hier versucht, Ebelings Ansatz für den Begriff des Peinlichen fruchtbar zu machen; er selbst verwendet ihn nicht explizit.

<sup>21</sup> Ebeling, *Das Gebet*, 412f., verweist z.B. auf das ausschöpfende Erfassen des Augenblicks, welches nur im Vorübergehen möglich ist.

<sup>22</sup> Ebd., 413.

zur Antwort auf diese Anrede bestimmt und gerufen ist.<sup>23</sup> Für Ebeling ist die »Grundsituation«<sup>24</sup> des Menschen von Gott bestimmt, der den Sünder allein aus Gnade gerechspricht durch sein Wort: Das bedeutet, dass der Mensch vor Gott lebt und sich dieses Verhältnis in den sprachlichen Relationen des Widersprechens, Versprechens und Entsprechens auslegt, in denen der Mensch diesem Zuspruch und Anspruch von Gott her entweder zustimmt und entspricht oder sich ihm verschliesst.<sup>25</sup> Das Gebet spielt in diesem Zusammenhang die Rolle, dass durch es die eben beschriebene Grundsituation (wir stehen vor Gott als die gerechtfertigten Sünder) in einer jeweiligen konkreten Situation aufgesucht wird und so das Eigentliche, das Wahre an ihr zur Sprache kommt und damit wirklich wird und so erlösend und befreiend wirkt. Im Gebet ereignet sich demzufolge bzw. geschieht das, was eigentlich Glauben an den dreieinen Gott ist: Hören auf sein Wort und Antworten in der ihm huldigenden Anerkennung, dass sein Anspruch – der immer schon und dann auch jeweils von der Anklage hin zum Freispruch durchdringt – unser Antworten (und Verstehen unserer selbst als Menschen, die von Gott verstanden werden) ermöglicht.<sup>26</sup> Konsequenterweise versteht Ebeling dann auch das Erhörtwerden von Gebeten nicht ausserhalb vom Gebetsvollzug, sondern gerade darin: »Ob das Gebet sinnvoller Gebrauch der Sprache ist [...], das entscheidet sich nicht *nach* dem Gebet, sondern *im* Gebet. Darum hängt die Wahrheit des Gebets [ ] an der Wahrheit, die das Gebet in Anspruch nimmt. Mit der Anrede ist deshalb, genau genommen, alles entschieden.«<sup>27</sup>

Die hermeneutische Prämisse der Zusammenziehung von Sein und Sprache ist zugleich die Basis für das methodische Vorgehen: Ebeling kann die Dogmatik aus dem Gebet heraus entwerfen<sup>28</sup> und eine Kontinuität zwischen der Erfahrung, über das Gebet nachzudenken, und der Erfahrung des Lebens postulieren, weil diese Erfahrungen in einem Verweisungsverhältnis stehen, dessen Grund und Bindeglied die sprachlich verfasste geistliche Grundsituation des Menschen ist. Wie wir denken, zeugt von dem, wie wir leben; wenn

<sup>23</sup> Vgl. zu diesem ganzen Abschnitt Ingolf U. Dalferth, *Radikale Theologie*, Leipzig 2010, hier besonders 83–97.

<sup>24</sup> Ebeling, *Dogmatik* 1, 189–191; 194–197.

<sup>25</sup> Ebd., 190–193. Wenn ich es recht sehe, entfaltet Ebeling diese Vorlage an den jeweiligen Orten in der Dogmatik leider nicht so wie es möglich und angemessen wäre.

<sup>26</sup> Ebeling, *Das Gebet*, 427.

<sup>27</sup> Ebd., 426. Prägnant formuliert das Ineinander von Hören bzw. Erhören und Antworten bzw. Klagen und Loben Bader, *Das Gebet* Jonas, 203f.: »Erhörung, d.h. eigentlich: ich kann es sagen.«

<sup>28</sup> Ebeling, *Dogmatik* 1, §9, 192–244.



dieses Zeugnis auch theologisch vermittelt gedacht wird. Konsequenterweise besteht sein Anspruch nach eigenen Worten darin, dass theologisches Denken über das Gebet ein »Denken *aus* Erfahrung sei«. <sup>29</sup> Und eben darum zeigen die Schwierigkeiten, wenn man so fokussieren darf: die peinlichen Missverständnisse im Nachdenken über das Gebet, auf die grundsätzliche Pein des Menschen im Gebet, die von Gott geheilt und erlöst wird, indem er den Menschen Worte für die Tiefe finden lässt, in der er sich Gott gegenüber befindet. <sup>30</sup>

Die Relevanz der Rechtfertigungslehre in Ebelings gebetstheologischem Ansatz lässt sich folgendermassen summieren und auf das Thema des Peinlichen hin zuspitzen: Die Erfahrung des Denkens über das Gebet, in peinliche Widersprüche zu geraten, wird auf dem Hintergrund hermeneutischer Grundsatzentscheidungen auf das Gottesverhältnis hin sichtbar gemacht, welches von der Rechtfertigungsbotschaft zutiefst imprägniert ist. Im Gebet, der Sprache des Glaubens, ereignen sich das Gericht und die Lossprechung des Menschen vor Gott, womit das Peinliche einen existenziellen Ernst gewinnt und zur Pein desjenigen wird, der sich unter Gottes Anspruch sieht, d.h. als Sünder erkennt. <sup>31</sup> Das ist eine Pein allerdings, die unterfangen ist von der Gewissheit, die Jesus in Bezug auf den Beter in Lk 18,9-14 äussert: »Dieser [der die Augen nicht wagte aufzuheben, sich an die Brust schlug und Gott für sich Sünder um Gnade bat] ging gerechtfertigt hinab in sein Haus«. Das Ineinander des Schmerzes über die eigene Verstrickung und der Hoffnung auf denjenigen, der sie zu lösen vermag, ist wohl am ehesten als Busschmerz aufzufassen, der als integraler Bestandteil der Konversion im Zentrum des Glaubensvollzugs angesiedelt ist. Mit Konversion ist dabei nicht primär ein aussergewöhnliches Erlebnis in der Geschichte eines Menschen im Blick, sondern der gänzliche defini-

<sup>29</sup> Kursivsetzung J.B. Zur Kritik hieran s. Dalferth, *Radikale Theologie*, 95f.

<sup>30</sup> Vgl. Ebeling, *Dogmatik* 1, bes. 244; *Dogmatik* 3, 210–225.

<sup>31</sup> Man denkt hier automatisch an die alte Verbindung von Gericht und Pein aufgrund der etymologischen Bedeutung von *peona* für peinlich, z.B. in der *Constitutio Criminalis Carolina* (dt.: Die peinliche Halsgerichtsordnung Karls V.) von 1532, wo sich das Problem des sozialen Normenverstosses (lebensbedrohlich) verdichtet. Es verdichtet sich hier auch die oben angesprochene Doppelbeheimatung des Peinlichen im Inneren und Äusseren. Die alte Strafe, einer Frau die Haare abzuschneiden, ist ein sehr prägnantes Beispiel dafür: Es ist eine physische Tat, die verstörend in die Identität eines Menschen eingreift, indem sie Unthematisches bezüglich der sexuellen Identität, in diesem Sinne also in doppelter Weise Intimes, exponiert und so der Lächerlichkeit preis zu geben versucht. Die Blicke der anderen fungieren als Marterwerkzeuge. Freilich setzt das die Gültigkeit des unthematischen Gesetzten innerhalb eines sozialen Rahmens voraus, nämlich die Annahme, dass lange Haare weiblich machen. Vgl. Grimm, *Art. Pein*, 2), Sp. 1525.

tive, jedoch zugleich prozesshaft zu beschreibende Wechsel vom Unglauben zum Glauben,<sup>32</sup> der darin gründet, dass Gott sich uns zugewendet hat. Jüngel macht dies an der Zusammengehörigkeit von Gott und Glaube in der Sprache deutlich. Dass der Glaubende es mit Gott selbst zu tun hat, lässt sich nämlich nur dann sinnvoll sagen, wenn dieser Gott wesentlich zugänglich ist – und eben diese Zugänglichkeit entscheidet sich am Ort der Sprache: Wenn Gott zugänglich ist, dann bedeutet das, dass er spricht. Umgekehrt kann man folgern: dass Gott spricht, bedeutet dass er sich zugänglich macht: »Denn es gehört zum Wesen des Wortes, am Sein des Redenden dadurch Anteil zu geben, dass es dieses Sein in eine Wendung zum anderen bringt. Im Sein äußert sich das Sein des Redenden.«<sup>33</sup> Dieser Wendung Gottes zum Menschen durch sein Wort entspricht der Mensch durch seine Wendung zu Gott, indem er Gott anredet, also: betet. Elementar ist hier allerdings, dass der Mensch diese Wendung seinem Angesprochensein verdankt, welches sich auch bei Jüngel in den Momenten des Gerichts und der Gnade (die in der Neuschöpfung besteht) am Menschen vollzieht. Das den Menschen anredende Wort Gottes bringt den Menschen durch die Entfernung von sich selbst zurecht und zwar im Sinne einer »eschatologischen Überholung der Weltbezüge des Menschen«<sup>34</sup> zugunsten einer vollständigen Verwandlung des Altgewordenen in Neues. D.h., scharf gestellt, dass der Mensch in seinen augenscheinlich selbstverständlichen Weltbezügen zutiefst erschüttert wird, Jüngel spricht hier gar von der *annihilatio* des Menschen. Das den Menschen anredende Wort Gottes ist also als richtendes und gnädiges zu verstehen insofern es ihn vernichtet und damit zugleich neu schafft, d.h.: ihn auf neue, wahre Weise bei sich selbst sein lässt.<sup>35</sup>

Für das Gebet bedeutet dies, so kann man folgern, dass es wesentlich mit Pein verknüpft ist, insofern es der Glaube mit beständiger Busse und Neuwerdung zu tun hat.<sup>36</sup> Wollte man das in eine konkrete Formulierung bringen, so könnte sie folgendermassen lauten:

<sup>32</sup> S. zu dieser Spannung Ebeling, Dogmatik 3, 150–156 sowie 236–242. Vgl. zur Notwendigkeit der Radikalisierung dieses Wechsels Dalferth, Radikale Theologie, 235–282.

<sup>33</sup> Eberhard Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 82010, 238.

<sup>34</sup> Ebd., 235.

<sup>35</sup> Ebd., 236, 244.

<sup>36</sup> Wie sehr Luther hier zugegen ist, muss kaum eigens erwähnt werden. Vgl. dazu Ebeling, Dogmatik 3, 236–242. Es sollte auch deutlich geworden sein, dass es hier um eine im höchsten Masse heilsame Pein geht. So missbrauchsanfällig dieser Zusammenhang ist und auch schon viele Male grausam missbraucht wurde, so fest ist er auch in der Schrift verankert und hat es verdient weitere Beachtung zu finden.

Jedes Gebet ist nicht nur eine Adresse an Gott, sondern spricht zugleich ein Wort an die eigene Adresse mit: »Ich bin's nicht.«<sup>37</sup>

Das ist aber nun alles andere als ein gescheitertes Gebet, so wie es in der Einleitung angekündigt wurde. Im Gegenteil, es wurde ja gerade herausgestellt, dass die Pein in Form des Busschmerzes zutiefst ihr Recht hat im Gebet. Und es muss gegen die Gefahr, die Pein durch prospektive Funktionalisierungen abzuschwächen, postuliert werden, dass die Pein echt sei: Sie ist ein Empfinden von Traurigkeit über die eigene Verfahrenheit und die der Welt, in der man lebt. Man kann dieses Empfinden nicht herstellen, nur weil es angemessen wäre, es anlässlich einer Wendung zu Gott, die das Gebet ist, zu haben. Aber es mag einem in ohnehin peinvollen Erfahrungen in Verbindung mit dem Gebet *einfallen*, dass es diesen Zusammenhang gibt. Das heisst, die Erfahrung und das Denken der Pein im Gebet werden nicht in bruchlose, wenn auch vermittelte Kontinuität gestellt wie bei Ebeling, sondern in eine Nähe gerückt, die darauf angewiesen ist, dass sie sich durch den heiligen Geist im jeweiligen Lebenszusammenhang trostvoll aktualisiert.

## Schwieriges Gebet?

Mit Ebelings Hilfe ist es gelungen, einen Weg von der Erfahrung ins Denken zu finden, den vertiefenden Umschlag von den peinlichen Missverständnissen im Gebetsdiskurs auf die Pein im Gebet zu vollziehen und von da aus zum Trost und zum Tröster vorzustossen. Und dennoch hat dieser Weg noch nicht zum Ziel geführt. Denn auf dem Friedhof waren ja weder religionskritischen Einwände geäussert, noch peinliche Missverständnisse oder hermeneutische Grundsatzfragen verhandelt worden, die sich vielleicht durch die eben angestellten Überlegungen entkräftet haben könnten, so dass gar das Ziel aller Gebetstheorie erreicht wäre, das nach Ebeling darin besteht, dass das Denken aufhören und das Beten beginnen könne.<sup>38</sup>

Das Problem war ja vielmehr gerade mit dem Beten selbst gegeben und zwar so, wie es Ebeling selbst offenbar nicht denkbar schien. Es wurde oben schon angedeutet, dass er die Unsicherheit, die das Beten selbst betrifft, relativ kurz abfertigt: Das sei falsche im

---

<sup>37</sup> Hier liesse sich der Glaubensbegriff und die ihm innewohnende Fundamentalunterscheidung zwischen Mensch und Gott weiter entfalten: Ebeling, Dogmatik 1, 140–157.

<sup>38</sup> Ebeling, Das Gebet, 415.

Gegensatz zur »echten Scham«<sup>39</sup> und wenn es passiere, dass in einem öffentlichen Gebet das zustimmende Amen verweigert würde, so sei dieser Einspruch gegen das Gebet selbst im Gebet zu thematisieren und damit zu überwinden.<sup>40</sup> Schliesslich äussert er die Beobachtung, als er im zweiten Teil des Aufsatzes vom Nachdenken über das Gebet zur »Sache des Gebets« kommt, es sei »[i]m Blick auf Wesen und Wahrheit des Gebets [...] durchaus akzidentell und untypisch, daß ein Beter über das Beten seufzt.«<sup>41</sup> Abgesehen von der merkwürdigen Zusammenstellung von »Wesen und Wahrheit« und akzidentellen und untypischen Verhaltensweisen an dieser Stelle, muss diese These daraufhin befragt werden, ob sie nicht mit Blick auf die Wirklichkeit des Berliner Waldfriedhofs verändert werden müsste und zwar so, dass sie die das Beten selbst störende Schweigewand-Erfahrung, *sit venia verbo*, darin angemessener berücksichtigt würde.

## Gebet am Ort des Sohnes

Eine richtige Adresse für dieses Anliegen könnte der zeitgleich mit Ebelings Text erschienene Aufsatz *Intimität durch Abstand. Grundgesetz christlichen Betens* von Jean-Luc Marion sein,<sup>42</sup> in dem er den Abstand von Gott und Beter trinitätstheologisch entfaltet.

Innerer Ausgangspunkt seiner Betrachtung ist die Frage, wie – in Abgrenzung von verkürzenden Gebetsweisen – das christliche<sup>43</sup> Gebet »mehr werden (kann) als die seltenste Erfahrung eines Menschen, der mit seinen Möglichkeiten spielt, nämlich wirklich Zutritt zum Andern«.<sup>44</sup>

Auf dreifache Weise erklärt er den Abstand gegenüber allen identifizierenden Gebetsarten als wesentliche Bedingung für die Beziehungsstruktur der Trinität und damit auch des Gebets.

Erstens wird der Abstand als eine »Nichterfahrung«<sup>45</sup> thematisiert, die, indem sie alle Gebetserfahrungen, welche Gott vorstellen indem sie (allzu leicht) zu götzenhaften Verwechslungen werden, Gott als den zur Ansicht bringt, der sich selbst in Abstand zu den Menschen

---

<sup>39</sup> Ebd., 408.

<sup>40</sup> Ebd., 409.

<sup>41</sup> Ebd., 416.

<sup>42</sup> In: IKaZ 4 (1975), 218–227.

<sup>43</sup> Das Spezifische des christlichen Gebets macht er in dessen »Ortbestimmung« innerhalb der Trinität bzw. ihrer Offenbarung als Trinität aus. Marion, *Intimität durch Abstand*, 218.

<sup>44</sup> Ebd., 221.

<sup>45</sup> Ebd., 221.

bringt. Die Distanz »(verspürt) das Gebet zunächst als Schweigen oder Abwesenheit Gottes«; sie ist aber der vom Vater geschaffene Raum, in dem allein eine Begegnung mit ihm zu denken ist, die genauerhin als ein Zukommen des Vaters auf uns im Sinne einer Gabe zu verstehen ist: »Nur im Abstand läßt sich der Vater begegnen, jenseits der Idole und ohne die Gefahr, durch allzu nahes Schauen geblendet zu werden. [...] Noch besser: Abstand ist so wenig Entfernung, Vergessen oder Verachtung (»das ewige Stummsein der Gottheit: Vigny), daß er allein Zugang zum Anderen gewährt, der sich eben in diesem Abstand als Vater offenbart. Als der Vater, der dem kommenden Sohn »entgegeneilt«, ihn aber vor allem »da er noch fern ist«, schon kommen sieht (Lk, 15,20).«<sup>46</sup> Das fordert auf der Seite des Menschen ein passives Empfangen der Gabe, d.h. eine Wahrnehmung und Bejahung des Abstandes, die sich als »reines Amen«<sup>47</sup> artikuliert.

Diesem entspricht zweitens das Gebet Christi am Kreuz in vollkommener Weise.<sup>48</sup> Denn dieses bejaht die Distanz auch im Leid und in der bitteren Verlassenheit des Todes als eben diese, verläßt sich darin vollkommen auf Gott und überbrückt sie, gerade indem sie sie gelten läßt.<sup>49</sup> Die sich darin äussernde Übereinstimmung des Willens Jesu mit dem Gottes, wie sie in Gethsemane von Jesus formuliert wurde, interpretiert Marion mit Maximus Confessor als Liebe und fährt fort: »[...] das Gebet gründet nur auf der Liebe und wird nur nach ihr beurteilt, und diese Liebe ruht nur auf dem Willen, den Vater in allen Dingen zu empfangen und bringt im Grenzfall nichts anderes hervor. Die Liebe, die ein solches Gebet formt, auferlegt ihm somit den Abstand: nicht nur als eine Askese, nicht immer als eine märtyrerhafte Erprobung, wohl aber *immerfort* als die trinitarische Distanz der Personen. Nur unter dieser Voraussetzung wird Gebet christlich.«<sup>50</sup>

Schliesslich kommt als dritte Form des Abstandes nach Abwesenheit und Entäusserung die »trinitarische Sohnesdistanz«<sup>51</sup> zur Sprache. Sie ist, wenn ich recht sehe, keine eigene Form, sondern bezeichnet sowohl die grundsätzliche Verortung des menschlichen Gebets am Ort des Sohnes als auch die jeweilige »Zuweisung« des Menschen

<sup>46</sup> Ebd., 222.

<sup>47</sup> Ebd., 223.

<sup>48</sup> Ebd., 224.

<sup>49</sup> Ebd., 224. Es liegt auf dieser Linie, dass Marion hier das Hingabegebet nach Lukas zitiert, Mt 27,46 dagegen nicht.

<sup>50</sup> Marion, Intimität durch Abstand, 224f.

<sup>51</sup> Ebd., 226.

an diesen »wahren Ort«<sup>52</sup>. Der Mensch hat durch das Gebet Teil am innergöttlichen Austausch, was durch die Distanz ermöglicht ist und es ist der Geist, der diese Teilhabe für uns und mit uns vollzieht.

Es wird bis hierhin Folgendes deutlich: Im Vergleich mit Ebeling kommt bei Marion die bei beiden thematisierte »Gebetsschwierigkeit«<sup>53</sup> mehr als eine liebende Leiderfahrung bzw. als eine in Liebe wurzelnde Leiderfahrung zur Sprache denn als eine erlösende Gerichtserfahrung, die gerade darin, dass sich in ihr eine Gegen- oder Nichterfahrung einstellt, im Zentrum des Glaubens, also – um die Metapher der Intimität aufzugreifen – nahe bei Gott abspielt. Marions Überlegungen leiten dazu an, das Peinliche im Gebet nachzuvollziehen als ein Vorgang am Ort Christi, d.h. am Kreuz, wo der Abstand zu Gott sich auf ein Maximum bis zur Entäusserung dehnt, und, indem dort so »das Gebet in seiner Nacktheit als Wille zur Liebe«<sup>54</sup> in gewisser Weise zu seiner höchsten Gestalt findet, der Abstand zu Gott sichtbar wird als *conditio sine qua non* wir im Gebet mit Gott verbunden sind. Auf die Erzählung vom Friedhof gewendet hiesse das: Die Erfahrung der fehlenden Resonanz im Raum der Mitbetenden wiederholt sich im Verhältnis zu Gott und wird als eine (zunächst) schmerzliche, aber wesentliche Erfahrung des Ausgeliefertseins gedeutet, die als solche in die trinitarischen Verhältnisse einweist: in das Leben Gottes als Liebe.

So sehr dieser Ansatz zu begrüßen ist, insofern er ein Scheitern des Gebets in Einklang mit Gottes Treue und Liebe zu bringen sucht, stellt sich allerdings doch die Frage, ob Marion mit seiner trinitarischen Umhegung dieser Abständigkeit der Wucht der Erfahrung gerecht zu werden vermag. Manchmal, etwa wenn er von einer »Flugbahn der geöffneten der Distanz«<sup>55</sup> und einer perfekten Gegenseitigkeit des Willens zwischen Sohn, Vater und Geist spricht, erscheint der Abstand mehr dem zu gleichen, in den eine Mutter ihren Sohn am Bahnsteig rückt, um ihren Jungen mal richtig anschauen zu können. Vielleicht lassen sich die Abständigkeitserfahrungen, die Marion hier zusammenzieht, doch nicht so einfach zusammen bedenken und es wäre nötig, die in Gott sich geheimnisvoll abspielende Brucherfahrung des Todes stärker zu gewichten bzw. eigens zu bedenken. Paradoxe Formulierungen und Denkfiguren wie

---

<sup>52</sup> Ebd., 226.

<sup>53</sup> Ebeling, *Das Gebet*, 405, 416 o.ä.; Marion, *Intimität durch Abstand*, 221.

<sup>54</sup> Marion, *Intimität durch Abstand*, 224.

<sup>55</sup> Ebd., 224.

beispielsweise das Grüßen des Nichtgrüssbaren, weil Gestorbenen,<sup>56</sup> oder die Adressierung eines Abwesenden müssten nun hinzugezogen werden. Das kann jetzt hier nicht mehr versucht werden. Vielmehr sei folgender Geschichte das Wort gegeben.

Eine Nahostkorrespondentin in Jerusalem hörte von einem alten Juden, der seit sehr langer Zeit offenbar zwei Mal täglich zur Klagemauer geht, um zu beten. Eines Tages folgte sie ihm, beobachtete ihn bei seinem Gebet, und nach etwa einer Stunde, als er sich zum Gehen anschickt, tritt sie auf ihn zu, um ihn zu interviewen: »Rebecca Smith, CNN News. – Sir, wie lange kommen Sie schon regelmäßig an die Klagemauer zum Gebet?«

»Seit etwa fünfzig Jahren.«

»Und wofür beten Sie am meisten?«

»Vor allem für Frieden zwischen Juden und Arabern. Für die Beendigung all des Hasses, aller Ungerechtigkeit und Gewalt. Damit unsere Kinder endlich in Frieden, Freundschaft und Sicherheit aufwachsen können.«

»Und wie fühlen Sie sich nach fünfzig Jahren solchen Betens?«

»Als ob ich gegen eine Wand redete!«<sup>57</sup>

Diese Geschichte präsentiert eine jener paradoxen Figuren und spielt zugleich mit ihr. Das Gebet des Mannes prallt gegen eine Mauer: eine physische und eine übertragene und dass und wie der Mann beide Wortsinne spontan aufeinanderlegt, macht die kluge, traurige und auch frustrierte Lakonie dieses Ausspruchs aus. Und doch liegt in diesem Akt der Zusammenziehung eine winzige Frechheit, ein Funkeln in den Augen,<sup>58</sup> die den Schmerz nicht aufhebt, aber ihn perforiert. So kann der Mut einsickern, es immer wieder noch einmal zu wagen zu beten, trotzdem es peinlich bleiben sollte.

— Johanna Breidenbach ist Assistentin am Lehrstuhl für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich.

<sup>56</sup> Vgl. Jacques Derrida, *Jedes Mal einzigartig. Das Ende der Welt*, hg. v. Peter Engelmann, Wien 2007.

<sup>57</sup> Zitiert nach Joachim Negel, »Als ob ich gegen eine Wand redete...«. Von der Vergessenheit des Betens und dem Wunder der Erhörung. Systematischer Umriss einer Theologie des Gebets, in: Ders., *Welt als Gabe. Hermeneutische Grenzgänge zwischen Theologie und Phänomenologie. Ökumenische Beiträge aus dem Theologischen Studienjahr Jerusalem 2*, JThF 26, Münster 2013, 194.

<sup>58</sup> Ein Reflex der Weisheit, die gerne mit Schätzen und Schmuck in Verbindung gebracht wird? Vgl. Spr 1–3.

»Oh mein Gott, ist das peinlich!«